27e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 51 21 DÉCEMBRE 1905

L'AMI DU CLERGÉ

Parait à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*ÉDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*ÉDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne)

Descartes et le Cartésianisme

(Quatrième article)[1]

CH. V. — INFLUENCE LITTÉRAIRE ET PHILOSOPHIQUE SUR LE XVIIe SIÈCLE

Nous pouvons maintenant répondre à la dernière question qu'on nous posait : « Que pensez-vous du cartésianisme dont on accuse nos grands auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle, tels que Malebranche, Bossuet, Fénelon, etc., et même des écrivains laïques ? » — Descartes écrivait de 1630 à 1650; ses idées n'ont pas dû passer de suite dans l'enseignement des écoles. C'était alors un auteur qui dogmatisait, — *modo naturali*, en philosophe, — dans ses livres et par ses correspondances; il préparait plus qu'il ne possédait la magistrature qu'on eut le tort de lui décerner plus tard. On ne saurait donc faire gloire à sa doctrine de toute la littérature du XVIIe siècle, élever, comme dit M. Brunetière, « le cartésianisme à la dignité de cause, et rabaisser ainsi la littérature classique au rang d'un simple effet de cette cause féconde. » C'est cependant l'idée que M. Krantz a développée dans son *Essai sur l'Esthétique de Descartes* publié en 1882 ; mais sa thèse est exagérée, insoutenable et pas suivie. La raison en effet, l'ordre, les règles dans tous les genres de littérature étaient connus avant Descartes, et lui-même a reçu des influences du dehors. Il s'en faut donc que tout soit nouveau dans sa philosophie, et qu'elle ait ouvert une voie dans laquelle personne n'avait marché jusque-là. Elle a sans doute son originalité propre, mais elle porte aussi des caractères qu'on retrouve les mêmes dans les ouvrages de la même époque, en sorte qu'on est fondé à les attribuer à une cause commune exerçant son action à la fois sur Descartes et sur les écrivains ses contemporains.

Cette cause, c'est ce que l'on peut appeler la mentalité littéraire et morale du temps de Descartes. Elle consistait dans un esprit d'indépendance intellectuelle nettement accusé partout en France, un esprit d'ordre et de raison ennemi du vagabondage de la pensée, des nouveautés divertissantes ou hardies du livre ou du monde; un esprit avide d'idées claires, de règles de vie exactes, ne donnant que fort peu au sentiment et à l'imagination, ayant des passions fortes, mais ne renonçant jamais à les vaincre, froid dans l'action et n'agissant guère par passion. Or, le cartésianisme dans sa doctrine positive répondait à cet état intellectuel et mental; il supposait des caractères énergiques, des âmes fortes, et précisément il les trouvait devant lui ; il plaisait parce qu'il était, en partie du moins, le produit direct du besoin dominant de l'esprit français à partir du premier tiers du XVIIe siècle. Donc, entre le cartésianisme au moment de son apparition et les écrivains ainsi que la société d'alors, on constate une concordance, un parallélisme, mais il n'y a pas une influence véritable. Du reste, il s'agit ici de contemporains qui avaient atteint leur développement intellectuel en même temps que Descartes lui-même, et sur lesquels une philosophie nouvelle avait naturellement peu de prise. L'influence s'explique, mais plus tard, après que Descartes a disparu, après que sa doctrine a été développée, commentée, propagée avec ardeur par ses partisans ou combattue avec non moins de force par ses nombreux adversaires. Dans ces conditions, le cartésianisme ne pouvait manquer d'exercer son empire sur les générations nouvelles, appelées à grandir dans un milieu d'applaudissements enthousiastes ou de contradictions vigoureuses, qui tenaient sans cesse en haleine amis et ennemis.

En réalité, son action fut grande, puissante sur la littérature dans la seconde moitié et surtout le dernier tiers du siècle de Louis XIV. Avant cette date, l'athéisme, le matérialisme, le scepticisme, représentés surtout et dans des proportions diverses par Pierre de la Ramée, Giordano Bruno, Vanini, Campanella, Montaigne, Charron et Bacon de Vérulam, étaient les systèmes à la mode, et ils avaient en quelque sorte façonné à leur image une littérature licencieuse, libertine et impie. Si

[1] Voir les nos des 4 mai, 7 septembre et 8 décembre.

l'on compare sous ce rapport la seconde moitié du siècle avec la première, quel contraste! L'idée chrétienne a vigoureusement repris le dessus, et dans la littérature s'accuse un esprit nouveau, profondément moral et religieux. Ce changement, à qui l'attribuer? Avant tout au caractère même des grands écrivains, évêques, archevêques, prédicateurs, prélats, abbés réformateurs d'Ordres, hommes de talent ou de génie et de vertu austère, qui remuèrent les consciences, réveillèrent la foi et rendirent à la religion, en apparence du moins et pour un temps, son empire sur la société.

Cependant, il est juste de dire que dans ce travail de rénovation chrétienne, Descartes eut sa bonne part. Au scepticisme universel sa doctrine opposait la certitude précise de sa méthode; à l'athéisme, la démonstration de l'existence de Dieu; au déisme négateur de la Providence, l'action divine perpétuelle dans la création continuée; au matérialisme, sinon la spiritualité bien nettement caractérisée, du moins l'immatérialité absolue du sujet pensant; à l'épicuréisme, la supériorité infinie de la pensée sur l'étendue, de l'activité essentielle de l'esprit sur la sensation et la volupté physique; au naturalisme fataliste, la volonté libre, forte pour le bien, glorifiée par la vertu qu'elle peut choisir de préférence au vice. En un mot, Descartes remit en lumière toutes les vérités rationnelles fondamentales alors obscurcies, que les esprits forts tournaient en ridicule et battaient en brèche depuis longtemps déjà avec les armes d'une philosophie aussi fausse que dangereuse. Ces services rendus à la morale, à la religion, à la raison dévoyée, Bossuet, Fénelon, et surtout Arnauld les reconnurent hautement. Ajoutons que la doctrine de Descartes formait un système complet, cohérent, exposé non dans l'école, mais en plein monde moderne, dans un langage facile, clair, offrant à chacun le plaisir de comprendre ce qu'il croirait et pourquoi il croirait. De là son prestige, son influence; et si le XVII^e^ siècle a pris Descartes pour un ami dévoué de la religion, il est facilement excusable.

En réalité pourtant le cartésianisme était pour la foi chrétienne un ennemi; on ne devait pas tarder à le reconnaître. Le virus rationaliste était au fond du système, enveloppé dans deux principes incompatibles avec la vérité révélée, savoir : la croyance au progrès indéfini de la raison, et l'esprit scientifique faisant profession de n'admettre d'autre autorité que celle de l'évidence, seul critérium infaillible du philosophe. De ce double principe est sortie l'impiété du siècle suivant, dont les ravages imputables dans leurs causes en grande partie aux doctrines cartésiennes durent toujours, tandis qu'a disparu depuis longtemps leur influence salutaire du début. Ce n'est pas seulement la foi catholique qui eut à en souffrir dès la fin du XVII^e^ siècle, ce fut aussi la littérature classique. Le cartésianisme en ruinant dans les esprits le respect de l'antiquité, littéraire aussi bien que philosophique, et en faisant perdre le sens et le goût de l'art et de la poésie, devait être fatal aux belles-lettres; aussi il n'enfanta guère au XVIII^e^ siècle que des encyclopédistes, dont les œuvres ne sauraient entrer en comparaison avec celles du siècle précédent [1].

Ces quelques lignes suffisent comme appréciation générale de l'influence de la nouvelle philosophie sur la littérature française. Voyons maintenant ce qu'il faut penser du cartésianisme des principaux écrivains du XVII^e^ siècle.

1° MALEBRANCHE. C'est le plus illustre des disciples de Descartes. Entré à l'âge de vingt-six ans dans la Congrégation de l'Oratoire récemment fondée par le cardinal de Bérulle, il se livra d'abord pendant cinq ans, mais sans goût et sans succès, à des travaux d'érudition et d'histoire. Il cherchait sa voie et ne la trouvait point, quand un jour, par un hasard heureux, un libraire de la rue Saint-Jacques lui présenta le *Traité de l'Homme* de Descartes. Il achète le livre, l'emporte, le lit jusqu'au bout avec des battements de cœur qui le forcent à interrompre de temps en temps sa lecture. Dès ce moment il se connaît, il est philosophe, et il appartient à l'esprit nouveau. Ceci se passait en 1664. Sans hésiter il renonce à l'érudition, à l'hébreu, à la critique; désormais c'est aux idées claires et distinctes de sa raison qu'il veut demander toute lumière. Il est métaphysicien, géomètre, cartésien, c'est-à-dire *raisonneur*. Mais ce cartésien raisonneur a un trait qui le distingue : il est en même temps un chrétien, non seulement chrétien d'éducation, de mœurs et d'habit, mais chrétien intérieur, ardent jusqu'au mysticisme. « Aussi ne peut-il comprendre que son maître Descartes ait voulu établir une ligne de démarcation infranchissable entre la raison et la foi, entre la théologie et la philosophie. Son christianisme à lui et son cartésianisme ne font qu'un [2]. » A l'exemple des scolastiques, qu'il n'estime guère pourtant, il cherche les raisons des vérités révélées, lesquelles sont à ses yeux comme des faits. Les dogmes chrétiens, il les accepte sans discuter, et s'efforce de les comprendre. Ainsi il est théologien en même temps que philosophe, mais sa théologie n'est pas sûre; témoin entre autres son *Traité de la nature et de la grâce* à propos duquel Bossuet s'écria un jour : *Pulchra, nova, falsa.* On peut en dire autant de toute sa doctrine; car si Malebranche fut un génie, ce fut un génie plus brillant que solide. L'alliance si intime chez lui du cartésianisme et du christianisme ne fut point pour lui un titre de gloire, pas davantage un profit pour la vérité.

Malebranche fut donc cartésien, et plus que cartésien; on peut dire de lui ce que Leibniz a dit de Spinoza : « Sa philosophie est un cartésianisme exagéré. » Comme Spinoza, il a pris à Descartes « certaines semences » qui ont produit de

[1] Cf. Bouillier, *Op. cit*; — *Revue de Métaphysique*, juillet 1896.

[2] Saisset, *Essai de Philosophie religieuse*, t. I.

fort mauvaises herbes; comme lui aussi il fut un disciple fort compromettant du grand réformateur. Prouvons tout cela brièvement.

Descartes avait dit et répété : « Nous ne pouvons rien connaître avant d'avoir connu Dieu, » donc, c'est par Dieu que nous connaissons. Malebranche s'empare du principe et en déduit sans grand effort d'ailleurs cette conséquence : « Nous ne connaissons qu'en Dieu. » C'est la théorie fameuse de la vision naturelle de Dieu et de toutes choses en Dieu. D'après Descartes, l'idée de Dieu est innée en nous, comme le vestige ou l'empreinte de l'ouvrier, et cette idée implique nécessairement l'existence de Dieu. Pour Malebranche au contraire, point d'idée de Dieu, parce que toute idée étant quelque chose de déterminé, de fini, aucune ne peut représenter Dieu, l'Etre indéterminé, universel, l'Etre sans restriction, l'Infini, tout court. Mais nous *voyons* Dieu « d'une vue directe, immédiate, sans l'intermédiaire d'aucune créature. »

Bien plus, voyant Dieu lui-même, nous voyons en lui toutes choses, et de la même manière que lui. Dieu en effet possède en lui les idées de tous les êtres, puisqu'il les a faits, et il les voit en considérant les perfections qu'il renferme et auxquelles les créatures ont rapport. En outre, il est tellement uni à nos âmes qu'il est, on peut le dire, le lieu des esprits, de même que l'espace est le lieu des corps; donc l'esprit peut voir en lui ce qui les représente, leur essence, supposé qu'il lui plaise de le découvrir. Or bien des raisons « semblent prouver » que Dieu le veut, « plutôt que de créer un nombre infini d'idées dans chaque esprit. » Cependant nous ne voyons pas en lui absolument toutes choses. Ainsi, des êtres corporels nous ne voyons que leurs idées ou leurs essences, ce qui les rend pour nous intelligibles. Quant à leur réalité concrète et leurs qualités secondes, comme la couleur, la saveur, etc., c'est par nos sens que nous les connaissons; et encore n'est-il pas possible de démontrer en rigueur qu'ils existent; seule la révélation divine nous donne cette certitude. De même, notre âme nous est connue par le sens intime; les âmes des autres hommes et les autres esprits ne nous sont connus que par conjecture.

Cette théorie Malebranchienne de la vision de Dieu et en Dieu, avec les restrictions qu'elle comporte, point capital de toute la philosophie du même nom, n'est qu'un tissu d'erreurs cent fois réfutées. Elle se réduit à ceci : Dieu est la seule cause de nos connaissances. Mais alors, qu'est-ce que l'intelligence humaine? Est-ce vraiment une faculté, et quelle est son opération? Ne semble-t-elle pas réduite à une pure passivité? Descartes avait amoindri la puissance intellectuelle de l'homme avec son système des idées innées; Malebranche est bien près de l'anéantir. D'autre part, Descartes attachant la plus haute importance à la connaissance de Dieu, reconnaissait la nécessité de démontrer son existence comme fondement premier de toute certitude, et cette démonstration il l'établissait sur l'idée d'être infini présente à la raison; en cela il se trompait sans doute, mais il n'était ontologiste qu'à demi. Son disciple supprime ici toute démonstration, sous prétexte de vision directe qu'il affirme, mais sans preuve aucune, et il tombe ainsi dans l'ontologisme absolu, d'où sortiront plus tard l'ontologisme modéré d'Ubaghs et l'ontologisme idéaliste de Rosmini, tous deux condamnés par l'Eglise.

Une autre théorie non moins fausse et dangereuse, « fort mise en vogue, dit Leibniz, par les belles réflexions de l'auteur de la *Recherche de la vérité,* » c'est l'*Occasionalisme*. Prenant pour point de départ la doctrine psychologique de Descartes et développant le dualisme absolu qu'elle renferme, Malebranche enseigne qu'il n'y a aucune union réelle entre l'âme et le corps, aucune action possible de l'une sur l'autre; bien plus, que le corps n'est pas cause de ses mouvements, ni l'âme de ses actes, pas même des actes d'entendre et de vouloir. Et sous le prétexte que « Dieu ne demeure pas les bras croisés, ainsi que le veulent certains philosophes, » il le fait intervenir directement dans toutes nos sensations, de telle sorte que c'est lui qui, à l'*occasion* de tel ou tel objet, produit dans notre organisme et dans notre âme tous les phénomènes d'impression, de sensation et de perception. C'est l'occasionalisme *psychologique*.

Malebranche va plus loin; il enseigne aussi l'occasionalisme *cosmologique*. D'après lui, aucun corps ne peut agir sur un autre corps, pas plus qu'un esprit sur un autre esprit. Le monde n'est qu'une grande machine, dont les différentes parties ne sont unies entre elles et dépendantes les unes des autres que par la volonté de Dieu. Les mouvements et les opérations que nous observons dans les diverses substances de l'univers ne procèdent point de facultés, forces ou qualités inhérentes, mais de la volonté de Dieu, unique raison suffisante de tous les phénomènes et de toutes les lois dans la nature.

Le système de Malebranche est de tous points insoutenable. Il n'explique pas l'union de l'âme et du corps, il la détruit, puisqu'il affirme qu'il est impossible qu'un corps agisse sur un esprit, et réciproquement; donc cette union est un état violent, contre nature, un miracle perpétuel. Il est contraire à l'expérience et à la conscience, qui prouvent que, loin d'être privés de toute activité propre, les esprits et les corps peuvent agir les uns sur les autres. Nous sentons bien l'action de notre corps sur notre âme, et celle de notre âme sur notre corps; nous constatons sans erreur possible l'action d'un poison sur l'organisme, de la lumière sur l'œil, du feu sur le bois ou la chair vive, etc. Il ruine la liberté, qui succombe s'il est vrai qu'à notre activité personnelle se substitue toujours la main de Dieu. Enfin, si Dieu est la cause unique efficiente et dans l'homme et dans l'univers, si la qualité de cause est si élevée, si propre à Dieu qu'il ne puisse faire des choses

créées des causes véritables sans en faire des dieux, n'est-on pas amené à conclure que Dieu est aussi la substance *unique*, étant donnée la relation intime qui existe entre la notion de cause et celle de substance ? Nous voilà bien près du panthéisme. Et en effet, Malebranche a poussé l'extravagance jusqu'à écrire ceci : « Je me sens porté à croire que ma substance est éternelle, que je fais partie de l'être divin, et que toutes mes pensées ne sont que des modifications de la raison universelle. » C'est le principe cartésien qui l'avait mis sur cette pente, et l'entraînait comme il entraîna Spinoza, vers l'athéisme.

A cette critique des principales erreurs du philosophe français, ajoutons l'appréciation générale que fait de l'illustre cartésien M. A. Fouillée : « Malebranche, c'est Spinoza retenu à moitié chemin par la foi, Spinoza inconséquent et inconscient. Aussi sa doctrine, mélange subtil, le plus souvent chimérique, de théologie et de métaphysique, n'a-t-elle point une véritable individualité ; ce n'est ni du pur Descartes, ni du pur Spinoza, et on ne saurait s'y maintenir [1]. » Le comte de Maistre pensait-il au philosophe quand il disait : « Les Français ne sont pas assez fiers de leur Malebranche ? »

2º Pascal. Philosophe chrétien et scepticomystique ou sentimental tout ensemble, Pascal est-il cartésien ? En cosmologie, et notamment en ce qui regarde le problème de la formation et de la constitution intime du monde, il est, nous l'avons vu dans l'article précédent, l'adversaire de Descartes. « Nous n'estimons pas, disait-il, que toute la philosophie vaille une heure de peine ; » parole célèbre par son exagération voulue. Elle protestait énergiquement contre la théorie des tourbillons et de la matière subtile, où Pascal voyait une tendance dissimulée vers l'athéisme. Car il répétait souvent : « Je ne puis pardonner à Descartes. Il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu, mais il n'a pu s'empêcher de lui accorder une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement : après cela il n'a plus que faire de Dieu. »

Un autre point où s'accuse son opposition avec le cartésianisme, c'est la question des rapports entre la raison et la foi, entre la science et la religion. Descartes prêche la séparation absolue, prétendant que la raison se suffit à elle-même dans le domaine qui lui est propre, les vérités de l'ordre naturel. Pascal au contraire enseigne nettement que la philosophie ne doit pas être indépendante de la foi, qu'elle a besoin d'elle et doit être complétée par elle. Il y a divergence aussi dans l'attitude de l'un et l'autre vis-à-vis de l'antiquité. Tandis que Descartes rejette toute tradition philosophique, même celle qui se recommande de saint Augustin et saint Thomas, Pascal ne l'élimine que dans les questions purement rationnelles et scientifiques, dont il faut demander la solution bien plus, dit-il, à la raison et à l'évidence qu'à l'autorité. Pour les autres problèmes, ceux qui concernent spécialement la métaphysique et la psychologie, sa doctrine par ses tendances sceptiques représente en partie la doctrine cartésienne qui renferme des germes de scepticisme en grand nombre. Là où se manifeste le plus la parenté entre les deux philosophes, c'est dans les *Pensées* comparées aux *Méditations* et au *Discours de la méthode*. Il y a une certaine ressemblance entre le doute méthodique de Descartes et le pyrrhonisme qui apparaît dans les *Pensées* de Pascal ; mais cette ressemblance n'empêche pas qu'une différence profonde les sépare. Descartes, avec son doute universel comme point de départ, fait du pyrrhonisme *à priori*, systématique par conséquent. Celui de Pascal est au contraire *à posteriori ;* il résulte « d'une observation exagérée et trop minutieuse de l'impuissance relative et des fréquentes défaillances de la raison humaine [1]. »

En deux mots, Pascal est d'accord avec Descartes sur plusieurs points de métaphysique et même de physique, mais il s'en éloigne sur diverses questions capitales des mêmes sciences.

3º La Bruyère. Ecrivain plutôt que philosophe, il admire Descartes et se montre dans ses divers écrits pénétré de son esprit et de ses maximes. Dans ses *Caractères*, le chapitre des *Esprits forts* est le catéchisme philosophique d'un écrivain qui n'a pensé que d'après Descartes. Il contient d'ailleurs un éloquent plaidoyer en faveur de l'existence de Dieu, de la spiritualité de l'âme, de sa liberté et de son immortalité. La Bruyère prisait la règle cartésienne de l'évidence, au point de demander son application même aux jugements sur les personnes.

4º La Fontaine. Admirateur aussi de Descartes, le chef de la nouvelle philosophie *engageante* et *hardie*, il le chante dans ce quatrain :

Descartes, ce mortel dont on eût fait un Dieu
Chez les païens, et qui tient le milieu
Entre l'homme et l'esprit, comme entre l'huître et l'homme
Le tient tel de nos gens, franche bête de somme.

Cependant il n'est point partisan de l'automatisme.

5º Boileau. Il était, dit l'abbé Terrasson, un protecteur déclaré de la nouvelle philosophie. L'Université ayant voulu faire renouveler par le Parlement l'arrêt de 1625 contre les doctrines cartésiennes, Boileau composa son *Arrêt burlesque*, « qui bannit à perpétuité la Raison des écoles de l'Université, lui fait défense d'y entrer troubler et inquiéter Aristote. » On en conclut à bon droit qu'au jugement de Boileau, Descartes avait ramené la raison dans la philosophie. Les sympathies du poète pour le cartésianisme ne sont pas douteuses ; mais n'est-ce pas une exagération de dire qu'il prit pour guide principal dans la composition de son *Art poétique*, les règles de bon

[1] *Histoire de la Philosophie*, p. 286.

[1] Gonzalez, *Histoire de la Philosophie*, t. III, p. 276.

sens et les préceptes de logique que le cartésianisme avait mis en honneur partout, dans les lettres comme dans les sciences? Boileau en effet avait été élevé à l'école de l'antiquité qui lui offrait des modèles dans tous les genres, où le mérite du style s'alliait au bon sens et à la logique.

6o RACINE. Il coopéra à l'*Arrêt burlesque*, mais au fond il n'était pas cartésien; ses œuvres accusent plutôt chez lui le penseur *antique* et le janséniste, ce qui ne saurait surprendre de la part d'un élève de Port-Royal.

7o BOSSUET. L'Aigle de Meaux était-il cartésien? « Certains historiens de la philosophie, dit Gonzalez [1], particulièrement ses compatriotes, ont coutume de présenter Bossuet comme le partisan du cartésianisme. Rien n'est moins exact que ce jugement. » M. F. Bouillier entre autres consacre à Bossuet deux chapitres de son *Histoire du Cartésianisme* où il s'efforce de démontrer que le grand évêque est cartésien, mais cartésien avec la circonspection « que commande sa position officielle pour une doctrine proscrite par des arrêts du Conseil du roi, sous la réserve de son bon sens à l'égard de certains paradoxes cartésiens, et plus encore sous la réserve de l'orthodoxie par rapport à tous les points qui, directement ou indirectement, paraissaient pouvoir porter quelque atteinte à la foi... Sur la plupart des points essentiels, la philosophie de Bossuet est celle de Descartes, plus ou moins corrigée et amendée par des réminiscences de saint Thomas et de l'Ecole. » Selon M. Fouillée, « nous voyons Bossuet et Fénelon qui, en philosophie, ont plus de sagesse que d'originalité, combiner Descartes avec saint Augustin et saint Thomas. Bossuet, il est vrai, dans sa fameuse lettre à un disciple de Malebranche, parle du « grand combat qui se prépare contre l'Eglise sous le nom de philosophie cartésienne, » mais il ajoute, à deux reprises, que « les principes de Descartes sont, à son avis, *mal* entendus. » Tous deux admettent « toutes les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, qu'ils prétendent retrouver dans saint Augustin et saint Thomas, et dont ils ne *saisissent pas toujours le côté original;* mais ils y joignent la preuve populaire et éminemment religieuse par les causes finales. Le cartésianisme perd ainsi, chez eux, sa puissance métaphysique [2]. »

Malgré les restrictions qui les atténuent, ces appréciations d'universitaires naturellement favorables à la philosophie moderne qu'ils mettent bien au dessus de celle du moyen âge, tendent à montrer en Bossuet philosophe un disciple de Descartes beaucoup plus que de saint Thomas et de la scolastique. La vérité est à l'opposé; car Bossuet « prit saint Thomas pour son maître; il s'attacha de point en point à sa doctrine, et il se fit gloire toute sa vie de ne s'en être jamais écarté,

[1] *Op. cit.*, p. 280.
[2] Fouillée, *Descartes*, p. 179.

parce qu'il en trouvait les principes plus suivis, plus sûrs et plus conformes à la doctrine constante de l'Eglise et de saint Augustin. C'est ce qu'on lui a entendu dire cent et cent fois, de sorte qu'il embrassa jusqu'à la *prémotion physique* de l'Ange de l'école [1]. » Mieux que le témoignage du secrétaire de Bossuet, nous avons celui de Bossuet lui-même. Il connaissait à merveille la doctrine de Descartes dont il relut souvent les livres, dit le cardinal de Bausset son historien, durant sa longue carrière, et il en porta le jugement suivant: « Pour le pur philosophique, j'en fais bon marché [2]. » Au surplus ses œuvres sont là. Qu'on lise avec attention son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, sa *Logique*, son *Traité du libre arbitre* et son *Traité des causes* où se trouve contenue toute sa philosophie, on y verra exposées, non pas les théories cartésiennes, à part quelques points d'importance moindre, mais les doctrines de la philosophie scolastico-chrétienne traditionnelle. En théodicée, en morale, en psychologie, en métaphysique, Bossuet suit exactement saint Thomas, non seulement dans les questions fondamentales, mais encore dans les questions secondaires. Nous ne pouvons entrer ici dans les détails, et montrer point par point la conformité parfaite de son enseignement avec celui du grand maître de l'Ecole; voici du moins une courte énumération des thèses où il est en opposition complète avec Descartes.

a) Il y a des vérités absolues, immuables, éternelles, telles les vérités métaphysiques et mathématiques. Ces vérités ne dépendent ni de la puissance, ni de la volonté de Dieu, et de leur existence on conclut logiquement à l'existence d'une intelligence éternelle où elles subsistent, d'un être où la vérité est toujours entendue. — Bossuet a le tort d'ajouter que c'est en cet être, en Dieu directement que nous voyons les vérités éternelles, tandis que, selon saint Thomas, nous les connaissons indirectement et médiatement, par le raisonnement.

b) L'âme n'est pas tout l'homme; ce n'est pas d'elle seule que procèdent toutes les opérations vitales; plusieurs, les sensibles et les végétatives, ont leur principe total dans l'âme et le corps unis, c'est-à-dire le composé humain. De plus, l'âme raisonnable est la forme substantielle du corps, auquel elle est unie sans intermédiaire et d'une façon si intime qu'elle ne forme avec lui qu'une essence, une nature spécifique, une personne complète. Aussi est-elle le principe vital unique, à la fois des opérations intellectuelles, sensibles, végétatives, et de tous les mouvements du corps. Enfin l'âme ne réside pas dans la glande pinéale, ni dans telle ou telle autre partie du corps, mais elle est *tota in toto, et tota in qualibet parte corporis*.

[1] *Mémoires et Journal de l'abbé Le Dieu*, publiés par l'abbé Guettée, p. 38.
[2] *Lettre à M. Pastel, docteur de Sorbonne*, Edit. Vivès, t. XXVII, p. 218.

c) La sensation n'est pas la source unique de la connaissance ; il y a en outre l'intelligence, puissance active de sa nature. Mais les sens lui fournissent les matériaux, d'où par l'abstraction elle tire les idées, au moyen desquelles se produit la connaissance intellectuelle, connaissance essentiellement distincte de la connaissance sensible et d'un ordre supérieur. Seulement, ici, au lieu de reconnaître, comme saint Thomas, dans la seule force native de la raison le pouvoir d'élaborer et de concevoir la vérité à l'aide des éléments fournis par les sens, Bossuet fait intervenir à tort l'action immédiate de Dieu. « Il faut entendre, dit-il, que l'âme faite à l'image de Dieu, capable d'entendre la vérité qui est Dieu même, se tourne *actuellement* vers son original, c'est-à-dire vers Dieu, où la vérité lui apparaît autant que Dieu veut la lui faire paraître. » C'est beaucoup la *vision* de Malebranche, tant combattu par Bossuet sur d'autres points.

d) Les bêtes ne sont pas de purs automates ; elles ont une âme dont nous ne pouvons pas déterminer la nature intime, mais qui en tout cas est inférieure essentiellement à l'âme humaine et pas immortelle.

e) La volonté est une faculté intellectuelle qui a pour objet le bien universel ; c'est dans l'entendement qu'elle prend sa racine, sa condition et sa mesure. Elle se manifeste par la liberté ; la faculté de faire le mal est une imperfection, un défaut de la liberté.

f) Les passions ont leur source dans l'appétit sensible, lequel est ou concupiscible ou irascible, et suit la connaissance sensible comme la volonté suit la connaissance intellectuelle. Toutes les passions se ramènent à l'amour, qui en est le principe général, et non l'admiration, selon la théorie cartésienne. « Otez l'amour, dit Bossuet après saint Thomas, et les passions disparaissent. »

Pour montrer en Bossuet un philosophe cartésien il faut, avouons-le, lui faire une grande violence. Avoir un tel client, quel honneur pour la philosophie moderne, mère et maîtresse du rationalisme universitaire contemporain ! Mais on lutte en vain contre les faits : *scripta manent.* Quelques échappées vers le cartésianisme, c'est tout ce que l'on peut reprocher à l'illustre évêque de Meaux ; dire plus, c'est tenter d'accréditer une légende. Le cartésianisme est le proscripteur de la tradition philosophique chrétienne ; Bossuet en est le continuateur et le défenseur.

8° FÉNELON. Nous ne pouvons en dire autant de Fénelon ; chez lui la trace cartésienne est profonde, principalement dans son *Traité de l'existence de Dieu.* Là d'abord il reproduit — chapitre IIe (2e partie) — l'argument de saint Anselme et de Descartes pour prouver l'existence de Dieu par l'idée de l'être souverainement parfait ; il admet donc sur ce point, contrairement à saint Thomas, la preuve *à priori,* sans se préoccuper du pont nécessaire pour franchir la distance infinie qui sépare l'idée de l'objet, le concret de l'abstrait, le subjectif de l'objectif.

C'est ensuite sa théorie des vérités éternelles exposée au chapitre IV, qui est très fautive. La page est des plus brillantes, mais des moins solides. Selon lui, ces vérités, ces idées universelles sont Dieu même ; donc, moi qui les vois, je vois Dieu directement : « Le même Dieu qui me fait penser n'est pas seulement la cause qui produit ma pensée, il en est encore l'objet immédiat ; il est tout ensemble infiniment intelligent et infiniment intelligible. Comme intelligence universelle, il tire du néant toute actuelle intellection ; comme infiniment intelligible, il est l'objet immédiat de toute intellection actuelle. » Mais, dit saint Thomas, de ce que Dieu est *en soi* infiniment intelligible, il ne s'ensuit pas qu'il soit *pour nous* l'objet immédiat de notre intelligence. Fénelon et tous les cartésiens ont méconnu cette distinction fondamentale entre l'intelligible *per se* et l'intelligible *quoad nos,* et ont conclu faussement de l'intelligibilité parfaite de Dieu à sa connaissance immédiate.

Sur ces deux points, la preuve ontologique et la connaissance directe de Dieu par les vérités éternelles présentes en nous, Fénelon se rapproche de Descartes et aussi de Malebranche, bien qu'il ait réfuté les théories philosophiques de ce dernier dans son livre intitulé *Réfutation du système de Malebranche.* Par ailleurs Fénelon n'est pas cartésien, mais disciple de saint Thomas, quoique moins fidèle que Bossuet, et de saint Augustin qu'il met dans son estime beaucoup au dessus de Descartes, car il dit : « Je croirais même saint Augustin bien plus que Descartes sur les matières de philosophie[1]. »

FIN

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Mgr Colmar, *évêque de Mayence (1760-1818),* par Joseph Wirth. — Un vol. in-12 de 270 p., avec 2 portraits, 3 fr. 50. — Paris, Perrin.

Mgr Colmar fut un ouvrier modeste, mais des plus efficaces, de la renaissance catholique en Allemagne au lendemain de la Révolution. C'était un enfant de l'Alsace ; et son biographe, Alsacien comme lui, le fait revivre sous nos yeux avec un charme très délicat de simplicité et d'attachement alsacien.

Né à Strasbourg en 1760, Mgr Colmar fait ses débuts dans l'enseignement au Collège royal de sa ville natale, puis, au plus fort de la Terreur, exerce le saint ministère sans bruit mais avec un zèle qui amène contre lui

[1] Cf. Gonzalez, *Op. cit.* ; — Maumus, *Saint Thomas et la philosophie cartésienne,* t. II ; — Bouillier, *Op. cit.,* t. II.

un mandat d'arrêt et fait mettre sa tête à prix pour 1000 écus. Il vient à Paris en 1802 demander des Sœurs de Charité. Ses rares qualités frappent tout le monde ; l'abbé d'Astros, neveu de Portalis, le signale au premier Consul, qui le nomme à l'évêché de Mayence (alors ville française). Le pauvre abbé se répand en représentations, mais Bonaparte tranche tout d'un mot : « La Patrie et l'Eglise vous appellent. » Et il est sacré dans l'église des Carmes, à Paris, le 24 août 1802.

A Mayence, il ne trouvait que ruines, matérielles et morales. Prise, perdue, reprise par les Français, la ville s'était écroulée sous les bombardements. Et rien pour faire face aux besoins qui surgissaient partout. La sécularisation consommée en 1803, mais commencée des années auparavant, réduisait au dénuement l'Eglise d'Allemagne et l'Eglise de Mayence en particulier, Mayence le siège de saint Boniface, Mayence dont les fastueux prélats joignaient jadis à leur triple titre d'archevêques-princes-électeurs le titre de primats d'Allemagne, Mayence désormais simple évêché, et sans ressources. Colmar dut se résoudre à quêter. La chose parut d'abord étrange; et ceux qui se rappelaient la splendeur de ses prédécesseurs le désignaient dédaigneusement du nom de *Bettelbube*. Mais bientôt son inépuisable charité lui gagnait tous les cœurs. Il ne gardait rien pour lui, pas même le nécessaire. Et quelle parole touchante que celle qu'il entendit un jour des lèvres d'un bourgeois de Mayence :

« Monseigneur, c'est seulement depuis que je vous connais que je crois à ce qu'on raconte dans la Vie des Saints. »

Le principal office d'un évêque est de donner des prêtres à l'Eglise ; et c'est surtout à la formation des clercs que Colmar dut veiller. Là, tout était à refaire. Les derniers archevêques de Mayence n'avaient ni sens catholique, ni même sens religieux, et confiaient à des protestants rationalistes des chaires de philosophie à l'usage des jeunes clercs ; l'un au moins de ces prélats, Dalberg, qui fut le dernier coadjuteur de Mayence, était franc-maçon. L'œuvre de prédilection de Colmar fut la restauration du séminaire de Mayence ; et c'est grâce à lui, à son impulsion première que Mayence est restée, au cours du siècle écoulé, le plus ferme boulevard des doctrines romaines en Allemagne, — de l'ultramontanisme comme ils disent encore là-bas. — C'est lui qui appela à Mayence Liebermann, Alsacien comme lui et l'auteur des célèbres Institutions théologiques, Humann un autre Alsacien et plus tard évêque de Mayence à son tour, mais ravi malheureusement par la mort quelques semaines après son sacre, Ræss et N. Weiss, évêques ensuite, l'un de Strasbourg et l'autre de Spire, et tous deux grands ouvriers de la diffusion des doctrines catholiques, etc.

C'est grâce à l'action intellectuelle et morale de ces hommes de Dieu, c'est grâce à la forte génération sacerdotale formée par eux que le diocèse de Mayence put traverser, non sans défections, mais, somme toute, vaillamment, les terribles épreuves qui s'abattirent sur lui après la mort de Colmar. Colmar mort en 1818, le siège épiscopal reste vacant douze ans, par suite du mauvais vouloir du pouvoir civil (le grand-duc de Hesse-Darmstadt) ; puis Mayence doit subir l'évêque Burg, 1830-1833, un prévaricateur ; puis c'est l'épiscopat éphémère (quarante jours) de Humann (1833) ; puis, en 1835, nomination de l'évêque Kaiser, homme honnête, mais qui n'a rien de Grégoire VII qu'il faudrait alors à Mayence en face des messieurs de Darmstadt ; — puis, après la mort de Kaiser (1848), une période d'anarchie ecclésiastique effroyable à laquelle Pie IX met fin par la nomination (audacieuse) de Ketteler, 15 mars 1850, — Ketteler, dont le premier acte sera de rétablir la fondation capitale de Colmar, le séminaire de Mayence, que le gouvernement hessois avait supprimé en 1829 pendant la vacance du siège.

M. Wirth, qui est Alsacien, a laissé subsister dans son livre quelques germanismes : p. 236, Liebermann (au sacre de Mgr Ræss) « put prier son *Nunc dimittis* » (on dit en effet, en allemand : « *Prier* le Bréviaire, *prier* le chapelet, » etc.) ; — p. 60, on nous parle de l'église des Carmélites, à Paris : c'est « église des Carmes » qu'il faut dire (les Allemands, quand ils parlent français, ignorent en effet le nom masculin *Carmes*, et disent toujours : *Carmélites*, en allemand *Karmeliter*) ; — p. 63, l'archev. de Mecheln : Mecheln en français se dit Malines ; — p. 98, Rudolphe de Habsbourg : on dit en français, d'ordinaire, Rodolphe. — Deux très beaux portraits, hors texte, de l'évêque Colmar et de l'abbé Liebermann.

Le Dogme de la Rédemption. *Essai d'étude historique*, par J. Rivière, docteur en théologie, professeur au Grand Séminaire d'Albi. — Un vol. in-8 de XII 519 p., 6 fr. — Paris, Lecoffre.

Ce livre est une thèse présentée à l'Université catholique de Toulouse pour le doctorat en théologie, mais il dépasse incomparablement la portée ordinaire d'une thèse et mérite de rester comme une étude définitive de théologie positive et d'histoire des dogmes.

Etude très opportune, puisque le dogme de la Rédemption a été, en ces derniers temps, présenté sous un jour faux par M. l'abbé Sifflet (dans des ouvrages mis ensuite à l'*Index*), — attaqué même, peut-on dire, par M. Loisy qui y voit non une vérité de foi révélée par Jésus-Christ lui-même, mais une invention de saint Paul, un essai d'explication philosophique du mystère de la Croix, — et que d'ailleurs c'étaient là, chez des gens qui doivent être nôtres, des infiltrations d'erreurs rationalistes : voir surtout le livre si perfide et si blasphématoire, et malheureusement très lu dans les milieux intellectuels, de feu M. Guyau, *L'Irréligion de l'avenir :* la *satisfaction*, aux yeux de Guyau, ne serait qu'une idée grossièrement anthropomorphique et ravalerait Dieu au niveau du primitif qui ne connaît d'autre réponse à l'injure que la vengeance.

Des gros livres ces idées s'infiltrent dans le public même des fidèles ; et c'est pourquoi l'Eglise, qui jusque-là n'avait pas éprouvé le besoin de fixer la vérité dans une définition solennelle, l'Eglise avait inscrit, parmi les *schemata* proposés au Concile du Vatican, anathème contre ceux qui ne confesseraient pas la possibilité et la réalité de la satisfaction du Verbe fait homme pour nos péchés.

Le dogme de la Rédemption est gravé au fond de toutes les consciences chrétiennes : c'est très bien, mais ce n'est pas tout. Il nous enseigne que nous avons un besoin de relèvement après le péché et que c'est la vie et la mort de l'Homme-Dieu qui ont relevé l'humanité de sa déchéance pour la rendre à sa destinée première. Mais comment cela s'est-il fait ? Comment la vie et la mort du Christ ont-elles été notre rédemption ?

L'enseignement de l'Eglise nous répond que c'est en vertu de la *satisfaction vicaire* du Christ. Mais cet enseignement n'a pas toujours été aussi précis qu'aujourd'hui et qu'il l'est depuis saint Thomas. Il y a fallu une longue élaboration ; et rien n'est grand, rien ne nous révèle mieux ce que c'est que le développement du dogme et l'action du Saint-Esprit dans ce développement doctrinal, rien ne nous donne une plus haute et plus ardente idée de la Rédemption que de suivre, par dessous l'immutabilité de la foi de tous les âges chrétiens au dogme lui-même de la Rédemption, la diversité très grande des explications qui furent tentées par les Pères et les Docteurs avant que la lumière définitive se fît dans l'enseignement de la scolastique du XIIIe siècle.

Peut-être un jour nos arrière-petits-neveux en diront-ils autant de l'histoire du dogme du sacrifice de la messe. La messe est un sacrifice, voilà le dogme qui a

toujours été gravé en traits intangibles au cœur des fidèles. Mais comment est-elle un sacrifice ? Voilà la question sur laquelle l'accord ne s'est pas encore fait, mais se fera sans doute un jour, comme il s'est fait sur le « comment » de la Rédemption après de longs essais. — La vie et la mort du Christ nous ont rachetés, voilà ce que l'on a toujours cru ; mais comment nous ont-elles rachetés, voilà ce dont le développement doctrinal a fini par nous rendre compte. — De même (et c'est la pensée qui vient à l'esprit à chaque page du nouveau chef-d'œuvre de Mgr Batiffol) le dogme de la Présence réelle a toujours été aussi cher à la foi et à la piété des fidèles qu'il l'est aujourd'hui : mais comment Jésus-Christ réalise-t-il sa présence, voilà ce que l'on n'a pas toujours su dire clairement, jusqu'au jour où la formule définitive de la transsubstantiation a donné la solution des difficultés philosophiques.

Le travail de M. Rivière inaugure une nouvelle collection, *Etudes d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique.* Si les volumes qui vont suivre sont à la hauteur de celui-ci, nous aurons bientôt en France un incomparable monument de théologie positive et d'histoire des dogmes. Et déjà un second volume, touchant à l'histoire du sacrement de l'Ordre, est annoncé et sera l'œuvre de M. Saltet, dont le nom est la plus authentique des garanties.

Catholicisme et Romantisme, par l'abbé Delfour. — Un vol. in-12 de XVI-342 p., 3 fr. 50. — Paris, Société française d'Imprimerie et de Librairie.

Le dessein de M. Delfour est proprement pédagogique. Il veut protester contre l'envahissement des programmes par les romantiques et ranimer ou fortifier chez les professeurs catholiques la fidélité aux grands classiques et « une admiration ardente, passionnée, un peu exclusive », dit-il, pour les chefs-d'œuvre classiques.

Ce dessein, il l'a excellemment rempli ; et les maîtres chrétiens feront ici, à l'usage de leurs élèves, ample moisson de vues littéraires et de parallèles ingénieux et suggestifs entre les œuvres du romantisme et les œuvres classiques.

C'est ce dessein aussi qui explique par quels côtés l'ouvrage peut prêter flanc à la critique et comment il ne répond pas tout à fait à son titre, attendu que ce qui est étudié ici, c'est beaucoup moins le romantisme en lui-même que les individus qui l'ont incarné, c'est-à-dire quelques-uns seulement des individus en qui il s'est révélé à nous. Car M. Delfour est loin d'avoir passé en revue tous les coryphées du romantisme ; il laisse de côté, par exemple, les romantiques allemands dont l'action pourtant, qui déjà n'est pas négligeable dans l'histoire du romantisme français, apparaît de portée tout à fait capitale quand il s'agit de préciser les rapports dont la juxtaposition de ces deux mots de *Catholicisme* et de *Romantisme* éveille l'idée.

M. Delfour a prévu l'objection, et qu'on « se dira peut-être qu'à étudier les romantiques dans cette disposition d'esprit, on s'expose à les méconnaître et à les ignorer. » — Non, on ne dira pas qu'il les ignore ; mais on pensera qu'il n'a pas voulu les connaître sous tous leurs aspects. Il établit, tout le long de son livre, une antithèse entre catholicisme et romantisme : il a raison : Bossuet aussi avait raison d'établir une antithèse entre le théâtre en général et le catholicisme. Ce qui n'empêche qu'après M. Delfour comme après Bossuet il reste à dire. — Il trouve (après M. Mithouard) « Malherbe gothique » et « la tragédie de Racine ogivale », et il le démontre, mais je doute que sa démonstration eût convaincu Malherbe ou Racine. Il juge que « Victor Hugo fut plus anticatholique que Voltaire », et il le démontre encore. On peut tout démontrer contre les romantiques, et aussi contre les classiques. On peut démontrer avec M. Delfour que « l'âme française est victime du romantisme » ; d'autres, et des plus grands parmi nous, ont démontré qu'elle a été victime du classicisme et que le classicisme a marqué une rupture violente avec notre tradition nationale et chrétienne, ou encore, que le classicisme c'est Descartes (suivant la formule chère à feu Nisard) et que l'esprit cartésien, fils de la Réforme et père de la Révolution, a été le fléau de l'esprit français.

L'antithèse que M. Delfour établit entre catholicisme et romantisme a été pour lui matière à d'exquises trouvailles de critique. Mais, en elle-même, nous ne l'acceptons pas, pas plus que l'antithèse établie par d'autres entre catholicisme et classicisme, pas plus que l'antithèse imaginée, sur un autre terrain, entre catholicisme et démocratie. Tout ce qui est humain porte un germe de mort ; tout ce qui est humain est mêlé de bien et de mal, souvent de beaucoup plus de mal que de bien. Mais quelquefois c'est quand le mal est plus apparent que la grâce divine se révèle avec plus de miséricorde et d'éclat. Le romantisme, certes, en son fonds et si l'on pénètre par dessous les courants multiples où il s'est épanché et dont l'indéfinie complexité peut légitimer toutes les définitions que l'on en a données, le romantisme, ce semble bien être la glorification, la déification, la proclamation de la souveraineté absolue de l'amour, et quel amour ! Voilà qui est monstrueux. Faut-il, alors, tout excommunier en bloc ? Mais il s'est trouvé que toute cette débauche sentimentale et sensuelle était moins radicalement isolante de Dieu et des influences divines que ne fut la débauche intellectualiste du XVIII[e] siècle. Quelle éloquence dans la longue liste des enfants prodigues que Dieu a ramenés à lui des rangs du romantisme le plus échevelé !... Mais nous sommes en train de dépasser le point de vue où s'est placé M. Delfour. Ce n'est pas maintenant le lieu de traiter la question de l'influence réciproque exercée par le catholicisme et le romantisme l'un sur l'autre On a déjà à plusieurs reprises donné ici quelques éléments de solution, autrefois à propos de Gœrres et de Novalis, plus récemment à propos de Mme de Staël ; et nos lecteurs ont pu prendre là-dessus, cette année même, des lumières dans le nouvel ouvrage de M. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, t. I, liv. II, chap. I-III, *Romantisme et catholicisme*, p. 161-252 et *Débuts du renouveau catholique allemand, Les publicistes catholiques*, p. 253-391.

Grandeur et décadence de Rome, par G. Ferrero. — T. I : *La Conquête.* — T. II : *Jules César.* — Deux vol. in-12 de 430 et 460 p., à 3 fr. 50. — Paris, Plon.

Un des livres les plus éloquents qui aient été écrits sur Rome. Je ne sais pas ce qu'est le texte italien (l'auteur est professeur à l'Université de Turin) ; mais la version française est d'une langue admirable. C'est rapide, c'est vivant, c'est réaliste comme les *Commentaires* de César ; et souvent, en vérité, on a l'illusion de lire une page de César.

Cinquante pages suffisent à nous dire les origines romaines jusqu'aux Gracques ; cinquante autres pages nous conduisent à la mort de Sylla. Après quoi le tome I[er] entre dans le détail des événements qui se sont succédé de la mort du terrible dictateur jusqu'au consulat de César, c'est-à-dire de l'an 78 à l'an 59 av. J.-C. : on y voit au milieu de quelles intrigues et de quelles luttes, et sous l'influence de quelles forces sociales se prépara l'événement le plus important de l'histoire de Rome av. J.-C., *la conquête de la Gaule.*

Le tome II nous raconte comment la Gaule fut en effet conquise par les légions de César, quels effets immédiats cette conquête produisit dans le monde politique de Rome et dans la société italienne, par quelles singulières complications d'événements la guerre des Gaules amena la guerre civile entre César et Pompée,

et par quelles terribles vicissitudes passèrent César et le monde romain depuis le commencement de la guerre civile jusqu'aux tragiques ides de mars de l'an 44 av. J.-C.

Et ainsi la conquête de la Gaule apparait ici dans un jour tout nouveau ; et l'on y voit clairement comment c'est cette conquête qui a assuré la solidité définitive de l'édifice romain et qui a permis à Rome d'entreprendre sa grande mission historique et médiatrice entre l'Orient civilisé et l'Occident barbare.

La Gaule donc apparaît, dès l'antiquité, comme le pivot d'une politique mondiale, et c'est un Italien qui nous le dit. Rome sans la Gaule n'eût pas été Rome. C'est la conquête de la Gaule qui domine et commande toute cette histoire du premier siècle avant Jésus-Christ.

Dans ces deux premiers volumes il n'est pas question du christianisme, puisque nous sommes avant Jésus-Christ, ni du plan providentiel. M. Ferrero écrit l'histoire en politique et en économiste. La politique, pour lui, est commandée par l'économie politique ; et l'une des vérités que son beau travail met en lumière la plus crue, c'est comment ce sont les banquiers, les publicains, les marchands, toute la classe accapareuse et usurière des manieurs d'argent, qui ont mis en mouvement la force conquérante des légions de l'ancienne Rome.

N'est-ce pas le même mobile encore, n'est-ce pas la haute banque et la grande industrie qui ont lancé l'Angleterre, l'Allemagne, les Etats-Unis et, à leur suite, toutes les nations modernes, dans les voies de l'impérialisme agressif ?

Jadis on s'est battu pour des idées, pour des principes, pour des sentiments généreux. Même en 1793, on faisait étalage de principes. Aujourd'hui on ne prend plus cette peine. La France elle-même, si résolument pacifique, n'a-t-elle pas mobilisé une escadre pour les créances Lorando et Tubini ? Toutes les guerres désormais sont économiques, guerres d'argent ; toute la politique est une politique d'affaires. Ce n'est pas très glorieux, ni très humain. C'est la lutte pour la vie ; c'est l'idéal que Darwin a fixé aux espèces animales et même végétales. M. Ferrero nous apprend que ce fut l'idéal païen et que Rome n'en connut pas d'autre. Tant pis pour nous si la politique moderne est revenue au paganisme ! Mais ne nous en désespérons pas. Dieu, sur toute cette misère romaine, a édifié le plan de sa miséricordieuse Providence. Il en fera de même au siècle présent ; et tous, Anglais ou Japonais, Français ou Américains, tous apparaîtront à nos arrière-petits-fils comme les pionniers d'une nouvelle marche de l'Eglise en avant.

François Rakoczi II, *Prince de Transylvanie (1676-1735)*, par Emile Horn. — Un vol. in-8 écu de 440 p., avec portrait, 5 fr. — Paris, Perrin.

On a prêté, en l'automne de cette année, à l'héritier du trône impérial d'Autriche, cette parole : « Mes prédécesseurs ont dû refaire à chaque siècle la conquête de la Hongrie, et il faudra la refaire encore au xxe siècle. »

C'est de l'optimisme que de croire qu'il a suffi à l'Allemagne de faire une fois en chaque siècle la conquête de la Hongrie. La vérité est que 1° la Hongrie n'a jamais voulu être incorporée à l'Empire, ni à l'ancien Empire d'Allemagne, ni au nouvel Empire d'Autriche créé par Napoléon, et que 2° la politique des Césars de Vienne n'a cessé, depuis quatre siècles, de tendre à l'annexion de la Hongrie.

Voilà le malentendu qui est à l'origine des troubles actuels et auquel les troubles actuels ne sont peut-être pas près de donner la solution définitive.

Les malheurs de la Hongrie remontent à la terrible bataille de Mohacs, 29 août 1526, restée pour tout Hongrois jour de deuil national. Ce jour-là, les Turcs anéantirent l'armée hongroise et la dynastie royale de Hongrie et de Bohême. Il fallut procéder à une double élection, et Charles-Quint, par ses intrigues, fit tomber la double couronne sur la tête de son frère Ferdinand. En Bohême, l'héritier légitime du trône eût été un prince de Bavière, on l'évinça comme étant d'une orthodoxie trop intransigeante (ce qui était vrai), et la noblesse de Bohême, déjà gagnée à la Réforme, élut Ferdinand qui promettait une large tolérance et qui en fait commença par éloigner de Prague les plus fermes défenseurs du catholicisme. — En Hongrie, c'est la peur du Turc qui lui ouvrit les portes de Buda : mais il promit de respecter la Constitution nationale, qui 1° assurait à la nation le droit d'élire son roi, droit exercé sans interruption depuis l'élection du premier roi de Hongrie, saint Etienne, et 2° donnait aux nobles, individuellement et collectivement, le droit de prendre les armes pour combattre le roi s'il violait la Constitution (droit inscrit à l'article XXXI de la Bulle d'Or, octroyée en 1222 par André II).

Il était donc entendu que la Hongrie (non plus que la Bohême) ne devrait jamais se confondre avec le reste des possessions du souverain. Il n'y avait rien là qui ressemblât à une annexion ou à une conquête, à la réunion, par exemple, de la Lorraine et de la Bourgogne à la France. Ni la Hongrie ni la Bohême n'eurent alors la pensée que l'Autriche s'agrandit à leurs dépens. Il ne s'agissait que d'une union personnelle, toujours révocable puisque toujours soumise à réélection.

Voilà ce que voulaient les Hongrois, et voilà ce que n'ont jamais voulu les princes allemands de la maison de Habsbourg. Aussi tout le XVIe et tout le XVIIe siècle sont-ils remplis de luttes sanglantes, acharnées entre la Hongrie et ses nouveaux maîtres, dont précisément elle n'entendait point que ce fussent des maîtres absolus. Les haines nationales se compliquèrent, comme partout alors, de querelles religieuses. C'est surtout sous Léopold Ier (empereur de 1658 à 1705) que la Hongrie fut mise à feu et à sang. On lui a prêté ce mot : *Faciam Hungariam captivam, postea mendicam, deinde catholicam.* S'il ne l'a pas prononcé, en tous cas il l'a mis à exécution, malgré les réclamations du pape Innocent XI, malgré les protestations du nonce Buonvisi qui, découragé, demanda à se retirer et quitta Vienne. En 1687, la Hongrie aux abois cède et renonce à ses droits séculaires. Dix ans plus tard, Léopold, que la paix de Ryswick vient de débarrasser de Louis XIV, inaugure un nouveau système d'exactions. La Hongrie de nouveau est en armes au début de la guerre dite de la succession d'Espagne, puis, à la mort de l'empereur Joseph Ier (1711), profite de la vacance du trône impérial pour négocier la paix de Szatmar, acceptée sagement du nouvel empereur Charles VI (Charles III en Hongrie), paix provisoire, on le sentait de part et d'autre, et qui dura cependant la plus grande partie du XVIIIe siècle, grâce à l'influence du prince Eugène (le vainqueur de Louis XIV) qui fit observer à l'empereur que, depuis que la Hongrie était sous le gouvernement de la maison de Habsbourg, sept fois elle avait pris les armes pour défendre sa Constitution, et six fois les Autrichiens n'avaient pu la vaincre : — « Ils n'y étaient parvenus qu'une fois, dit-il, lors du soulèvement de Thököly, parce que, pour leur malheur, les Hongrois s'étaient liés à la puissance des Turcs, tandis que jusqu'à la paix de Szatmar et malgré une lutte de huit années, on n'avait pu venir à bout d'eux et il avait fallu leur rendre leur Constitution, comme après les soulèvements de Bockskay, de Bethlen et des premiers Rakoczi. »

C'est l'histoire d'un des héros de cette lutte épique que vient d'écrire M. Horn, — de ce François Rakoczi II qui représente pour ses compatriotes, aujourd'hui encore, le type achevé du défenseur de toutes les libertés nationales, fils d'une mère admirable, Hélène Zrinyi (dont le nom mérite de prendre place dans la galerie des héroïnes chrétiennes), confié par elle aux jésuites de Neuhaus, allié de Louis XIV et l'hôte de la France pendant plusieurs années à la grande édification des courtisans, mort en exil, à Rodosto, au bord de la mer

de Marmara. Un décret de Sa Majesté François-Joseph vient d'autoriser le transfert de ses cendres en Hongrie, dans l'antique cathédrale de Sainte-Elisabeth, à Kassa.

M. Horn est d'origine hongroise Il a fait passer dans ces pages toute l'ardeur de son patriotisme et de sa foi. On pourrait discuter avec lui quelques points de détail et la légitimité de certains épisodes de ces luttes ; mais il vaut mieux se souvenir qu'en temps de révolution le plus difficile est de connaître son devoir : François Rakoczi II était mieux placé que nous pour le connaître, et la légitimité de la cause qu'il défendait est certaine. M. Horn peut compter cette fois encore, de la part du public français, sur le même succès qui a accueilli déjà son *Saint Etienne* (collection *Les Saints)* et sa *Sainte Elisabeth de Hongrie*.

La Pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine, par Ernest Dimnet. — Un vol. in-12 de XXXII-314 pages, 3 fr. 50. — Paris, Lecoffre.

Nos lecteurs suivent avec trop de bonheur nos études sur l'Angleterre catholique au XIXe siècle pour qu'il soit nécessaire de leur dire longuement l'intérêt du livre de M. Dimnet. Il traite du mouvement théologique, — du mouvement de rénovation théologique, nous dit-on, — qui se rattache à Newman. Mais qui connait, nous dit-on encore, « qui connait véritablement la pensée de Newman, ses limites et ses hésitations, ses sources, sa portée réelle ? Sait-on que cette doctrine dont on parle souvent par à peu près s'est développée dans son pays d'origine depuis la mort du grand oratorien et que, à l'abri des influences qui agissent trop souvent dans les milieux continentaux sur la pensée catholique, elle est arrivée à former sous la plume de philosophes et d'apologistes comme M. Lilly et le docteur Barry, surtout comme M. Ward et le P. Tyrrell, un tout complet ? Cet ensemble doctrinal est toujours imprégné de la pensée dominante de Newman et par conséquent foncièrement catholique, mais il s'est fortifié au contact de difficultés ou d'harmonies que le génie de son créateur ne faisait que pressentir et il répond assez bien à la question que tant de catholiques se posent avec anxiété : « Que croira-t-on demain ? »

Le livre de M. Dimnet est de ceux qu'un professeur de théologie ne peut pas ignorer. Mais il ne sera pas toujours prudent de le laisser tomber en mains juvéniles ou inexpérimentées. L'ouvrage porte l'*Imprimatur* épiscopal ; et toutes les formules en sont susceptibles d'une interprétation très correcte : mais encore y faut-il assez souvent de la bonne volonté et une attention soutenue. A n'en faire qu'une lecture superficielle, on risquerait de se fourvoyer. M. Dimnet est d'une belle franchise et d'une noble vaillance dans l'expression de sa pensée, et l'on ne saurait trop l'en remercier. Mais il connait trop bien son temps et la susceptibilité délicate de beaucoup d'âmes pour ne pas comprendre la restriction que nous venons d'émettre.

Six chapitres : — *Le Précurseur : le cardinal Wiseman ; — Le Voyant : le cardinal Newman ; — Théologie et Dévotion : le P. Tyrrell ; — Théisme et Morale : W. S. Lilly ; — Le Prêtre littérateur : William Barry ; — Evolution et Théologie : Wilfrid Ward.*

Quatrièmes Mélanges d'Histoire du moyen âge, publiés sous la direction de M. Luchaire. — Un vol. gr. in-8 de 236 p., 7 fr. 50. — Paris, Alcan.

Ce volume fait partie de la *Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.*

Le morceau capital en est : *Annales de la vie de Joscelin de Vierzi* (p. 1-161), qui fut le 57e évêque de Soissons, de 1126 à 1152. On y donne l'analyse des Chartes de la Chancellerie de l'évêché de Soissons, et l'on y reconstitue avec un réel charme la vie et l'action de ce prélat qui fut sage, modéré, point batailleur, point aventureux, mais ferme à défendre les droits de son église et ceux de ses nombreux monastères. Il compta parmi ses amis saint Bernard et l'abbé Suger ; le roi Louis VII l'appela à son conseil ; et l'on voit à chaque instant le Pape ou les évêques ses voisins le charger de terminer des différends. Belle et sympathique physionomie d'évêque.

Vient ensuite une édition critique du poème de Courtois d'Arras, avec introduction et glossaire : poème que son nouvel éditeur date de la fin du XIIe ou du commencement du XIIIe siècle, très curieux pour les philologues qui se demandent si c'est vraiment un drame joué par plusieurs acteurs, ou bien un simple monologue dramatique, débité par un seul, avec accompagnement peut-être de marionnettes ou d'images ; — et très intéressant pour nous aussi, puisque le sujet en est évangélique et que Courtois a voulu nous mettre en scène les égarements de l'enfant prodigue, avec *Te Deum* final, et surtout avec accompagnement de joyeusetés réalistes et scènes de taverne comme on savait faire à Arras, flamande ville. — En sorte que, de même que les philologues se demandent s'ils ont affaire ici à du théâtre vrai ou à un monologue dramatique, de même nous aussi, à un autre point de vue, nous pouvons nous demander si c'est du théâtre religieux ou du théâtre profane... Mais nos pères n'avaient pas la religion janséniste Et puis, le *Te Deum* final couvre tout de son harmonie divine.

Enfin, une Note additionnelle de M. J. Beyssier à son étude sur Guillaume de Puylaurens.

Deux études sur la Grèce moderne. *Capodistrias. Le Royaume des Hellènes,* par le comte de Gobineau. — Un vol. in-12 de IV-328 p., 3 fr. 50. — Paris, Plon.

Cette année même, à propos du grand ouvrage du baron Seillière, nous avons dit à nos lecteurs quelques mots de Gobineau et du gobinisme. Gobineau était Français ; et c'est par l'Allemagne que nous a été révélé son « génie ». Ses idées politiques et ethnographiques sont souvent étonnantes ou déconcertantes ; mais il a des idées, et il met à leur service une érudition immense et une verve philosophique qui ne laisse pas languir l'intérêt.

A ceux qui n'ont pas le temps de nouer plus ample connaissance avec ses gros livres, les *deux études* qu'on vient de réunir en volume donneront un avant-goût suffisant de Gobineau. La première de ces études est de la jeunesse de Gobineau (1841) ; la seconde est de ses dernières années et parut dans le *Correspondant* en 1878. Et il est curieux de constater combien la pensée de Gobineau est restée fidèle à elle-même. Il n'est pas tendre pour la diplomatie grecque et les hommes d'Etat grecs et ne ménage pas l'expression de son profond dégoût ; mais, par dessus ces misères il voit toujours ce qu'il croit être l'ambition et la tâche légitimes de l'hellénisme, — de l'hellénisme appelé, pense-t-il, à exercer un rôle dominateur, conducteur, éducateur vis-à-vis de tous ses voisins et à servir à l'Occident de barrière protectrice contre l'Asiatisme (saluez ici le Gobineau fondateur de l'*Aryanisme historique)* et même contre le Slavisme (saluez ici le Gobineau apôtre de l'exaltation de la race germanique par dessus toutes les autres).

Quelques idées, par Paul et Victor Margueritte. — Un vol. in-12 de 360 p., 3 f. 50. — Paris, Plon.

On est tout étonné de voir MM. Margueritte intituler un livre *Quelques idées ;* car, en fait d'idées, on ne

leur en connait, depuis quelque temps, depuis assez longtemps, qu'une seule. Ils se sont fait, depuis six ou sept ans au moins, les apôtres, non pas du divorce (qui, tel que l'entendent les législations civilisées, n'est qu'une forme de tyrannie pas beaucoup moins gênante que le mariage), — mais de l'*élargissement du divorce*, — c'est-à-dire, du divorce 1° par consentement mutuel et 2° sous certaines garanties de temps et d'argent, par volonté d'un seul, — autrement dit, de la répudiation, et pourquoi ne pas trancher le mot et aller tout de suite à l'union libre et à la communauté des femmes ?

Il y a des thèses où l'auteur se sent soutenu, porté par le public. Ce n'est pas même le cas ici ; et il parait que le public fait très grise mine, en ce moment, à la pièce *Le Cœur et la Loi*, que MM. Margueritte viennent de tirer de leur roman *Les Deux Vies*, au point que l'Odéon s'est hâté de laisser *Le Cœur et la Loi* et de reprendre *La Souris* de Pailleron pour ramener à lui la recette. En tous cas, si la lecture de *Quelques idées* vous ennuie, la faute n'en sera pas à une surcharge de dialectique ou de logique ; car il est difficile d'imaginer rhétorique plus vide d'idées, plus déclamatoire, si essoufflée à se gonfler, au point qu'elle en devient, à certaines pages, d'un effet irrésistiblement comique. Si le ridicule tue encore en France, la thèse de MM. Margueritte a vécu.

La question matrimoniale, avec les enquêtes poursuivies par divers périodiques, occupent les 200 premières pages de ce volume. — Le reste, ce sont 150 pages fort belles et d'une large envolée patriotique : *Pèlerins de Metz*, — *L'histoire et l'oubli*, — *Les charges de Sedan*, — *L'officier dans la nation armée*, — *L'Alsace-Lorraine* (p. 319-355).

Récits à dire et comment les dire, par Jean Blaize. — Un vol. in-12 de 424 p., 4 fr. — Paris, Colin.

On peut dire que ce volume fait suite à *L'Art de dire*, du même auteur. En tête, M. Jean Blaize met un long « *Avertissement essentiel* » de quarante pages qui est un complément du précédent ouvrage et constitue à lui seul tout un traité de diction. Après quoi il nous donne, avec les préambules utiles, une soixantaine de récits d'auteurs modernes de France ou de l'étranger, prose et vers, morceaux élégiaques, dramatiques, comiques, lyriques. Et tous ces textes, il les étudie au point de vue de la ponctuation orale, des liaisons, des inflexions, du ton, du mouvement, de l'expression du sentiment. — Suivent des notices sur les auteurs, une liste de plus de deux cents autres récits, et un important dictionnaire figurant la prononciation de mots français et de mots étrangers.

Ce livre sera très précieux aux professeurs et à ceux qui doivent préparer des enfants ou des jeunes gens à des lectures publiques. Nous le recommanderions aux élèves si un goût plus discret avait présidé au choix des morceaux étudiés ici : il n'y a aucun bénéfice, ni littéraire ni moral, à mettre les jeunes gens en relations avec des auteurs comme Albert Samain, Jean Richepin, Clovis Hugues, J.-M. Guyau, J.-H. Rosny, Catulle Mendès, Edgar Poë, etc. Et l'on peut exercer un art de dire ailleurs que sur Zola ou *la petite Noémi* de Renan, ou le *Moloch* de Flaubert, ou la *Fédération* de Michelet, ou la scène où le *Jocelyn* de Lamartine dit l'éveil de son amour, tous morceaux dont le ton est faux, factice, maladif ou névrosé, et qui se prêteront difficilement à une diction « naturelle. »

AVIS PRATIQUES

Nous rappelons à nos correspondants que : 1° nous ne répondons pas aux lettres anonymes, 2° il faut écrire chaque question sur une feuille séparée, et 3° mettre au bas de chacune son adresse complète et bien lisible.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. du Concile

Séance du 26 août 1905

Cause *per Summaria precum*

ABELLINEN. [1]

Dispense de l'irrégularité provenant de l'amputation de la jambe droite

Ernest Guerriero, acolyte, pourvu d'un petit bénéfice sous le titre du Saint-Sacrement, allait être ordonné sous-diacre au mois de juillet 1902, quand il fut atteint d'une violente douleur au genou droit et dut subir l'amputation de la jambe.

Aujourd'hui, il est complètement guéri sans crainte de rechute, au témoignage des médecins. De plus, il porte une jambe artificielle très bien confectionnée, qui lui permet de faire tous les mouvements. Il exécute même la génuflexion en poussant avec les doigts un petit crochet attenant à la jambe artificielle.

L'évêque déclare que ce jeune clerc possède une intelligence suffisamment ouverte pour les sciences sacrées, qu'il se fait remarquer par sa piété et ses bonnes mœurs et que tout fait espérer qu'il sera un bon prêtre, utile à l'Eglise.

Les médecins, de leur côté, affirment que la guérison est complète et qu'il n'y a aucune crainte à avoir sur le retour de la maladie.

Enfin le maître des cérémonies donne de bons renseignements sur la manière dont sont accomplies les cérémonies de la messe. Le recourant les accomplit toutes sans causer aucun étonnement ou scandale parmi les fidèles. Il peut, sans difficulté, le calice entre les mains, sortir de la sacristie et y rentrer, dire le *Dominus vobiscum* et l'*Orate, fratres*, élever le calice et l'hostie après la consécration, faire la communion et bénir le peuple. La seule chose qui lui soit impossible, c'est de ployer le genou depuis la consécration jusqu'après la communion, parce que le pouce et l'index, qui sont nécessaires pour presser sur le crochet de la jambe artificielle, sont alors immobilisés l'un contre l'autre à raison de la consécration ; il peut suppléer à ces génuflexions par une profonde inclination.

La S. Congrégation donna une réponse favorable : « *Pro gratia, onerata episcopi conscientia super necessitate aut utilitate ordinationis Oratoris in bonum diœcesis, facto verbo cum SSmo.* »

S. C. des Evêques et Réguliers

1er septembre 1905.

I. *Il est permis aux évêques de donner le même prêtre comme confesseur ordinaire à plu-*

[1] Avellino, Italie méridionale.

sieurs communautés religieuses. — II. Les réguliers ne peuvent être confesseurs ordinaires des religieuses à vœux simples, pas plus que des religieuses à vœux solennels.

Petrus Gonzalez et Estrada, Episcopus S. Christophori de Habana, omne illicitum cupiens vitare, a Sacra Congregatione Episcoporum et Regularium Congregatione sequentium dubiorum solutionem humillime postulat, nimirum :

I. An Episcopus licite valeat confessarium ordinarium monialium unius Monasterii pro alius Monasterii monialium ordinario confessario designare? — Et quatenus *negative*,

II. An Episcopus confessarium ordinarium monialium unius Monasterii ad munus ordinarii confessarii sororum votorum simplicium eligere queat? — Et quatenus *negative*,

III. Utrum Episcopus unum confessarium ordinarium pro duabus communitatibus sororum possit licite deputare?

IV. An prohibitum sit Regularibus confessarios ordinarios sororum votorum simplicium esse, sicut pro monialibus eis vetitum est?

Et Sacra Congregatio Erum ac Rrum S. R. E. Cardinalium Negotiis et Consultationibus Episcoporum et Regularium præposita, omnibus sedulo perpensis, respondendum esse censuit, prout respondet :

Ad I. *Affirmative.*

Ad II et III. Provisum in primo.

Ad IV. *Affirmative.*

Romæ, die 1 septembris 1905.

D. Card. Ferrata, *Præfectus.*
Ph. Giustini, *Secretarius.*

S. C. des Indulgences

I

5 juillet 1905.

Une indulgence de 300 jours, applicable aux âmes du purgatoire, à gagner une fois par jour, est accordée à tous ceux qui réciteront avec dévotion l'une ou l'autre des prières suivantes :

PRIÈRE A SAINTE BRIGITTE, REINE DE SUÈDE

C'est avec un cœur confiant que nous tournons nos regards vers vous, ô bienheureuse Brigitte, pour solliciter, dans ces temps de ténèbres et d'incrédulité, votre intercession en faveur de ceux qui sont séparés de l'Eglise de Jésus-Christ. Au nom de la connaissance parfaite que vous avez eue des cruels tourments de Jésus-Christ, notre Sauveur, prix de notre rédemption, nous vous prions d'obtenir la grâce de la foi à ceux qui sont séparés de l'unique troupeau, de sorte que les brebis égarées puissent rejoindre l'unique bon pasteur. Par Jésus-Christ, Notre-Seigneur. Ainsi soit-il.

Sainte Brigitte, courageuse dans le service de Dieu, priez pour nous.

Sainte Brigitte, patiente dans les souffrances et les humiliations, priez pour nous.

Sainte Brigitte, admirable dans l'amour que vous avez eu pour Jésus et Marie, priez pour nous.

Pater, Ave, Gloria.

PRIÈRE A SAINTE CATHERINE DE SUÈDE, VIERGE

Dieu, qui avez fait resplendir d'une manière spéciale dans la B. Catherine les vertus d'humilité, de charité et de pureté, nous vous demandons humblement par ses mérites et ses exemples de nous affermir dans la foi, et de développer notre charité de manière à nous faire obtenir la récompense éternelle. Par Jésus-Christ, Notre-Seigneur. Ainsi soit-il.

Sainte Catherine, lis de pureté, priez pour nous.

Sainte Catherine, modèle d'humilité, priez pour nous.

Sainte Catherine, remplie du véritable amour pour Jésus et Marie, priez pour nous.

II

25 août 1905.

Indulgences accordées à la Couronne franciscaine des Sept Allégresses de la sainte Vierge.

Beatissime Pater,

Frater Bonaventura Marrani, Ordinis Fratrum Minorum procurator generalis, enixe desiderans ut cultus erga Deiparam Immaculatam magis augeatur, ad pedes Sanctitatis Vestræ provolutus, sequentia exponit :

Inter multiplices cultus ac pietatis significationes erga eamdem Beatissimam Virginem consuetas, nobilem sane locum occupat ea laudabilis praxis, ut peculiari corona Septem devote recolantur Gaudia quibus Deipara in Annuntiatione, Visitatione, Partu, Adoratione Magorum, Inventione Filii, hujus Resurrectione, et ipsius divinæ Matris Assumptione, in Deo Salutari suo mirabiliter exsultavit. Hinc factum est, ut Romani Pontifices, non modo speciale festum Septem Gaudiorum Beatæ Mariæ Virginis cum officio ac missa propria agendum plurimis in locis permiserint, verum etiam Fratribus ac Sororibus trium Ordinum Seraphici Patris Nostri Francisci quos inter ipsa devotio majus incrementum reperisse noscitur, indulgentiam plenariam pluries vel eadem die lucrandam benigne concesserint.

Sed humillimus Orator expendens devotionem erga Septem Beatæ Mariæ Virginis Gaudia nullo adhuc spirituali lucro cunctis fidelibus communi exornatam esse, respiciensque pariter eamdem Gaudiorum Coronam publice in ecclesiis ipsiusmet Ordinis cum aliorum fidelium interventu recitari, suppliciter Sanctitatem Vestram rogat ut in favorem Coronæ Gaudiorum a Ministro Generali Ordinis Fratrum Minorum, vel ab alio sacerdote sive sæculari sive regulari, per ipsum deputando benedictæ in forma Ecclesiæ consueta, sequentes omnibus Christifidelibus delargiatur indulgentias, in perpetuum valituras et in defunctorum etiam levamen, excepta tamen Plenaria in mortis articulo lucranda, applicabiles, fere ad instar illarum concessas, quæ Coronis Septem Dolorum ejusdem Beatæ Virginis sunt adnexæ.

1° Illis qui publicæ recitationi Coronæ apud ecclesias trium Ordinum habendæ adstiterint, easdem tribuat indulgentias quæ Fratres et Sorores ipsius Ordinis, quibuscumque sunt sociati, promerentur ;

2° Indulgentiam plenariam iis qui, confessione expiati et Sacra communione refecti, eamdem Coronam recitarint in festis cujusque e Septem Gaudiis, atque in festis principalioribus Beatæ Mariæ Virginis, vel per octavam utraque festa subsequentem ; item plenariam semel in mense lucrandam, ab iis qui Coronam singulis sabbatis consueverint recitare ; necnon plenariam in articulo mortis, pro iis qui Coronam retinuerint, ipsamque frequenter in vita percurrerint ;

3° Partialem trecentorum annorum iis qui eamdem Coronam in aliis festis Beatæ Mariæ Virginis recitaverint ; ducentorum annorum iis, qui diebus festivis de præcepto ; et centum annorum iis qui die sabbati ; ac demum septuaginta annorum et totidem quadragenarum omnibus quoties ipsam Coronam quocumque anni die persolverint ;

4° Partialem decem annorum iis qui eamdem Coronam uti supra benedictam, apud se retinentes eamque frequenter recitantes, aliquod pium opus in Dei honorem, vel in spiritualem aut temporalem proximi utilitatem exercuerint, aut in honorem Septem Deiparæ Gaudiorum angelicam Salutationem septies recitaverint.

Et Deus...

Sanctissimus Dominus Noster Pius Pp. X in Audientia habita die 23 augusti 1905 ab infrascripto Cardinali **Præfecto Sacræ Congregationis Indulgentiis Sacrisque**

Reliquiis præpositæ, benigne annuit in omnibus juxta preces. Præsenti valituro in perpetuum cum expeditione Brevis, cujus exemplar, sub pœna nullitatis gratiæ obtentæ, ad Secretariam hujus Sacræ Congregationis erit transmittendum. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ e Secretaria ejusdem Sacræ Congregationis die 23 augusti 1905.

A. Card. Tripepi, *Pro-Præfectus*.
D. Panici, Archiep. Laodicen., *Secretarius*.

III

13 septembre 1905.

Une indulgence de 300 jours *toties quoties* est accordée à la récitation de l'oraison jaculatoire : « *Jesu, mitis et humilis corde, fac cor meum sicut cor tuum*. Jésus, doux et humble de cœur, rendez mon cœur semblable au vôtre. » — D'après le rescrit de Pie IX du 25 janvier 1868, cette indulgence ne pouvait être gagnée qu'une fois par jour.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Peut-on absoudre des pénitentes qui vont aux bals du grand monde, décolletées comme le leur permet leur entourage, malgré les protestations de la modestie la plus rudimentaire? Elles n'y voient pas de mal, disent-elles, n'en emportent et n'y donnent aucune mauvaise pensée! Les jeunes gens, à leur tour, confirmeraient ces assertions, leur respectabilité les maintient à l'abri de toute tentation! A les en croire, elles seraient aussi innocentes que des fillettes de deux ans ou des sauvagesses auxquelles leurs habitudes n'ont point appris à rougir de leur nudité. Leurs directeurs, un peu élastiques, s'en tiennent à ces protestations d'innocence. *Ab assuetis non fit passio*, telle est leur réplique.

R. — Voulez-vous d'abord nous permettre une toute petite distinction qui ne manque pas d'opportunité ici, comme, au surplus, dans tous les cas de conscience analogues? Prenons le décolletage, puisque c'est lui qui est en cause pour le moment. Cette manière de se... déshabiller peut être envisagée à deux points de vue différents : 1° quant au péché *personnel*, et 2° quant au *scandale*. Vous avez vous-même fort bien caractérisé ces deux faces de la médaille : *emporter* et *donner* de mauvaises pensées.

Commençons par le péché personnel.

S'il existe, il faut le condamner, en exiger la détestation, l'éloignement, etc. C'est clair. Mais s'il n'existe pas, qu'exigerez-vous? Rien du tout! Et alors, sur quoi portera votre critique morale?

Vous dites : « Il existe sûrement. » — Pourquoi « sûrement, » s. v. p., et qu'en savez-vous? Il peut exister parfois, et parfois n'exister pas, convenez-en. Ce n'est pas là un péché métaphysique, inévitable comme une essence. Si même l'on vous accorde qu'il existe en fait, d'après l'expérience, *ut in pluribus*, vous serez autorisé à le *présumer*, d'accord! mais c'est tout. La présomption doit céder devant l'affirmation nette du pénitent, à part les cas où il y a certitude morale d'insincérité nettement volontaire et sacrilège. *Credendum est pœnitenti*, etc. Il vous faut donc, bon gré mal gré, admettre que vous rencontrerez une pénitente qui n'aura point sur la conscience de péché mortel personnel, pour son propre compte individuel, par le fait de son décolletage; et, vu les caractéristiques de votre signature, nous sommes bien assurés que vous avez dû rencontrer ce cas-là au cours de votre vie apostolique.

Pour le scandale, c'est une autre affaire. On peut être innocent comme un nouveau baptisé et donner le plus inconsciemment du monde au prochain une occasion de péché qui le mène directement en enfer.

Tant que l'inconscience persiste, nous restons dans les limites de l'hypothèse précédente. Mais voilà que le confesseur parle, instruit, éclaire et précise le scandale. Il fait voir à la pénitente que si, elle, n'emporte aucune mauvaise pensée, d'autres, autour d'elle, peuvent en concevoir au sujet de son « exposition, » et donc qu'elle donne au moins un mauvais coup à la conscience d'autrui, ce qui est encore une façon de charger gravement la sienne.

Et alors, si elle comprend et accepte vos avis, tout va bien; elle cessera de se décolleter. Si elle ne les admet pas, les trouvant faux, très exagérés, vous lui refuserez l'absolution puisque vous la jugerez en état d'affection à une faute grave de scandale, à une violation grave du précepte de la charité envers le prochain. Elle vous quittera, et ira trouver un autre confesseur qui, ne partageant pas votre sentiment sur le décolletage et ses inconvénients,... l'absoudra peut-être sans difficulté.

Au fait, le scandale est-il, comme ci-dessus, certain, obligatoire, inévitable? Si oui, vous avez raison. Si non, vous devez alors enquêter, chercher, et, comme ci-dessus, garder ou abandonner vos présomptions suivant que l'étude impartiale des faits vous donnera tort ou raison.

Nous voici donc en définitive arrivés à une question de constatation expérimentale, ce qui condamne la tendance où vous êtes de résoudre ces sortes de cas par une formule générale à priori, englobant, sur une présomption, tous les décolletages et toutes les consciences à la fois.

Or que dit l'expérience, que dit la voix des faits tels qu'ils sont dans leur réalité vraie? Elle dit ceci : « Il y a milieux et milieux pour le décolletage; il y a occasions et occasions; il y a aussi décolletage et décolletage; il y a enfin éducation et éducation au point de vue de la surprise ou de l'habitude par rapport à ce genre de costume. »

Soyez conséquent. Les sauvagesses, dites-vous, n'ont point appris à rougir de leur nudité. C'est donc, alors, que la nudité est chose dont tantôt l'on rougit et tantôt l'on ne rougit point. Les uns n'ont jamais appris; les autres désapprennent,

voilà tout! De quel droit affirmez-vous que si l'on a une fois commencé, il devient impossible de ne plus rougir?

Est-ce un bien ou un mal, en soi, par rapport à l'ensemble de la perfection morale de la vie? Là n'est pas la question. Laissons cela. Ce qui est certain c'est que les délicatesses de la pudeur varient en fait, suivant une échelle de nuances qui a bien des degrés. Le principe, au fond, est toujours là, toujours aussi le vieux péché originel qui ne sommeille jamais complètement. Mais, pour les uns, c'est un tyran de toutes les heures, voire à propos de tout et de rien; avec les autres il est plus calme, parfois comme anémié dans la routine. *Ab assuetis non fit passio.*

Notez bien que nous ne prétendons pas du tout que toute répétition d'actes, toute habitude amène ce résultat de quasi-insensibilité morale, comme il l'amène d'ordinaire dans l'ordre de la sensibilité physique. Nous disons, et c'est un fait que vous ne niez pas, que chez certains sujets l'habitude, la nécessité, les conventions et usages de circonstance, arrivent à atténuer ces nuances de délicatesse jusqu'à un certain minimum qui peut paraître invraisemblable aux autres, aux consciences *habituées* tout autrement, en sens opposé, mais qui n'en est pas moins une réalité dont il faut tenir compte.

Et alors, si dans ces milieux spéciaux, à habitudes, à tournures d'esprit et de sensations spéciales, le décolletage est réputé manière mondaine et normale de se vêtir et rien de plus, où est le scandale, où est le danger?

Reste à savoir, il est vrai, dans quels milieux et dans quelle mesure se trouve réalisée cette hypothèse. Affaire d'espèces à juger d'après les circonstances, mais nullement affaire à trancher à priori d'après la formule abstraite d'un principe qui n'est en définitive qu'une présomption.

Comme vous, nous pensons fermement que l'innocuité de ces sortes d'exhibitions de chair féminine n'est ni aussi certaine, ni aussi entière, ni aussi universelle que se plaisent à le dire les gens de la société où l'on s'habille ainsi. Contre vous cependant, nous tenons que s'il n'y a pas lieu d'encourager cette mode à l'avance là où elle n'existe pas, il n'y a pas lieu non plus de tenir pour pécheurs ceux qui la pratiquent là où elle est en usage dans des conditions que des consciences chrétiennes elles-mêmes regardent comme nullement ou non sérieusement compromettantes pour personne.

Les pompes du diable? C'est vite dit, moins vite défini. Où sont-elles et en quoi au juste consistent-elles? Dans le décolletage qui est péché, oui; dans le décolletage qui n'est pas péché, non. Or, tout décolletage n'est pas péché. Et nous voici revenus au rouet, comme dit Montaigne.

Un dernier mot, qui vous fera plaisir. Que cet usage mondain procède d'une inspiration chrétienne ou même d'une inspiration originelle bien innocente, voilà ce qu'avec vous nous ne croyons pas. Nous ne croyons pas non plus que ce soit là attitude d'exemple bien vertueux ni recommandable à qui, sans être prude outre mesure, a pourtant le sens exact de la chasteté et des spectacles qui ne lui vont pas. Condamnons en bloc, si vous le voulez, le décolletage, en thèse, en principe. Conseillons à qui de droit de s'en abstenir, non pas comme d'un péché dans tous les cas, mais comme d'une chose qui est moins bonne, moralement parlant, que son opposé.

Avec tout cela, gardons devant le problème, parfois si complexe, de la casuistique humaine le sang-froid théologique qui évite la confusion, toujours fâcheuse, et injuste en tout cas, des innocents avec les coupables.

Q. — *Du Viatique.* Dans une réunion, un confrère a posé le cas suivant. Il était convenu qu'on porterait le Bon Dieu à un infirme tel jour et à telle heure. Mais l'infirme oublie l'heure ou n'a pu attendre, et quand le prêtre arrive, il a déjeuné. Que faire? On est éloigné de l'église paroissiale.

J'ai répondu que d'après les réponses de l'*Ami,* il fallait *repartir sans communier l'infirme.*

Mais, m'a-t-on objecté, 1° pouvez-vous imposer au prêtre de faire le lendemain une heure de chemin pour revenir? 2° Il y aura une sorte de scandale parmi les fidèles, qui jugeront que l'infirme a refusé de communier, ou est indigne d'absolution. 3° L'infirme sera tout décontenancé et refusera de se laisser porter le Bon Dieu régulièrement.

R. — Le cas de conscience dont on nous demande ici la solution porte pour titre : *Du viatique.* S'il s'agissait vraiment du viatique, c'est-à-dire de la sainte communion portée à un malade en danger assez prochain de mort, il n'y aurait pas de difficulté, quand même il aurait été convenu que, pour témoigner plus de respect et de dévotion, le malade la recevrait à jeun, puisque la loi de l'Eglise n'oblige pas les malades en danger de mort à recevoir la sainte communion à jeun, même quand ils le pourraient à la rigueur. « *Potest viaticum brevi morituris dari non jejunis,* » dit simplement et généralement le Rituel Romain. On ne devrait donc pas alors se montrer plus sévère et plus exigeant que l'Eglise.

Mais, d'après les développements qui nous sont donnés, nous devons plutôt supposer qu'il s'agit de la communion portée à un infirme non dangereusement malade. Alors notre confrère a bien répondu quand il a dit : « Il fallait repartir sans communier l'infirme. » Il y a en effet ici la loi très grave du jeûne eucharistique imposé par l'Eglise, et qu'on pourrait sous certains rapports regarder comme divine-naturelle, en tant qu'elle est faite pour sauvegarder le respect dû au plus auguste des sacrements, et à la présence réelle de Jésus-Christ lui-même. Aussi les objections soulevées par certains confrères ne nous semblent aucunement convaincantes.

La première : « Pouvez-vous imposer au prêtre de faire le lendemain une heure de chemin pour

revenir ? » Assurément. Le lendemain en effet, ou le premier jour où la chose lui sera possible, le prêtre, pour observer les lois de l'Eglise, sauvegarder le respect dû au sacrement de l'Eucharistie et rendre service à un infirme, pourra bien refaire une heure de chemin ; on en fait souvent bien davantage pour des causes moindres que celle-là.

La seconde : « Il y aura une sorte de scandale parmi les fidèles, qui jugeront que l'infirme a refusé de communier ou est indigne d'absolution. » S'il devait y avoir là un vrai scandale grave qu'on ne pourrait conjurer autrement, on pourait dire : « La loi qui oblige à éviter le scandale est une loi naturelle par elle-même, elle doit donc l'emporter sur la loi du jeûne eucharistique, qui est une loi ecclésiastique par elle-même. » Mais d'abord nous ne voyons ici aucun scandale à craindre. Il y aura peut-être quelque étonnement, mais étonnement n'est pas scandale, et très peu de personnes sauront même ce qui s'est passé, et celles qui le sauront seront plutôt édifiées ; car si elles soupçonnaient d'abord que l'infirme a refusé, ou n'était pas digne d'absolution, elles diraient au moins : « Le prêtre a fait son devoir, » et en le voyant revenir le lendemain, leurs soupçons tomberaient, et elles verraient que quand il s'agit d'un devoir, le prêtre ne craint pas sa peine ; par là-même elles seraient portées à estimer davantage les prêtres et la religion. Le scandale, c'est ce qui porte et excite à pécher ; il n'y a donc là aucun sujet de scandale, et s'il y en avait, il serait facile à conjurer par les explications que le prêtre, ou l'infirme ou sa famille en pourraient donner. Mais où irions-nous, s'il pouvait être permis de transgresser les lois les plus saintes de l'Eglise uniquement pour empêcher certains fidèles plus ou moins ignorants de concevoir quelques vagues soupçons ? — Si au contraire dans la circonstance présente le prêtre avait donné la sainte communion à l'infirme n'étant plus à jeun, la chose n'aurait pas tardé à se savoir, et c'est alors qu'une sorte de scandale aurait été vraiment à craindre, car on aurait été porté à dire : « Les prêtres pour s'éviter une légère fatigue ne craignent pas de donner la communion à quelqu'un qui n'est plus à jeun ; il n'y a donc pas à s'occuper beaucoup des lois de l'Eglise. »

La troisième : « L'infirme sera tout décontenancé et refusera de se laisser porter le Bon Dieu régulièrement. » D'abord, pourquoi l'infirme serait-il décontenancé ? Lui-même ne pensait pas communier ce jour-là ; il l'avait oublié ; il n'y était aucunement préparé ; il sera donc bien facile de lui faire comprendre toutes les raisons pour lesquelles il ne peut communier ce jour-là. Et pourquoi refuserait-il qu'on lui portât la sainte communion une autre fois, si le prêtre se montre aimablement prêt à revenir ? S'il faisait quelques difficultés, il nous semble qu'il ne serait pas difficile à un prêtre bon et dévoué d'en triompher. Enfin, en mettant tout au pire, quand bien même l'infirme ne voudrait plus qu'on lui portât la sainte communion régulièrement comme auparavant, les caprices d'un malade ne peuvent pas être une raison suffisante de violer les plus saintes prescriptions de l'Eglise, d'autant plus encore qu'il s'agit ici de communions de dévotion que le malade n'est point tenu de recevoir, et qu'en tout cas il ne peut recevoir sans être à jeun dès lors qu'il n'est pas en danger prochain de mort, à moins d'une permission expresse de Rome qui ne s'accorde que pour des raisons très graves, et avec des restrictions rigoureuses, comme l'*Ami* a déjà eu occasion de le signaler [1].

Q. — Un prêtre est professeur dans une famille particulière. On vient de lui demander de faire faire la première communion à son élève la nuit de Noël, dans la chapelle particulière de la famille.

Peut-il obtempérer à ces désirs sans s'attirer des difficultés soit du côté de l'Ordinaire, soit du côté du curé de la paroisse ?

R. — L'admission des enfants à la première communion est une question de droit synodal ou particulier, le droit commun n'ayant rien déterminé à ce sujet.

En France, les conciles provinciaux et les statuts diocésains revendiquent ordinairement ce droit pour l'église paroissiale : « Pueri ad primam communionem *in ecclesia parochiali* accedant, quando rudimenta fidei a parocho edocti fuerint et tempus congruum advenerit. » Ainsi s'exprime le Concile d'Avignon de 1849.

On lit dans les statuts de Cambrai, rédigés par Mgr Belmas : « Sub pœna suspensionis prohibemus, ne quis admittat ad primam communionem quemcumque non suum parochianum, nisi de consensu scripto proprii pastoris. »

Nous pourrions citer un grand nombre de statuts de conciles provinciaux et de synodes diocésains rédigés dans le même sens.

Cette pratique est-elle conforme au sens du droit ? Les canonistes contemporains l'affirment. « Sunt quidem, dit De Angelis, catholicæ regiones in quibus prima quoque communio est functio *exclusive* parochialis : et cum ad pietatem fovendam maxime conducat præsertim hisce nostris temporibus luctuosis, fovendus hic usus est et recipiendus velut laudabilis consuetudo locorum [2]. »

Sebastianelli place la première communion au rang des droits curiaux : « Tertium est ut *a proprio parocho* prima vice admittantur infantes ad suscipiendum eucharistiæ sacramentum, juxta consuetudinem in pluribus diœcesibus introductam [3]. »

[1] Sur la communion aux moribonds *non jejunis*, voir *Ami* 1896, p. 921.
[2] De Angelis, lib. III, tit. XXIX, n. 5.
[3] Sebastianelli, *De Personis*, n. 259.